

Mnémoszüné¹

Sohasem tudtam történetet mesélni. S mivel semmit sem szeretek úgy, mint az emlékezetet és Emlékezetet magát, Mnémoszünét, ezt a tehetetlenséget mindig szomorú fogyatékoszággként éltem meg. Miért vagyok megfosztva az elbeszélés képességétől? Miért nem részesültem Mnémoszüné adományából? Ő minden múzsa szülőanyja, mondja Szókratész a *Theaitétosz*-ban (191d). Mnémoszüné adománya (*doron*) olyan tehát — szögezi le Szókratész —, mint a viasz, amelybe minden, amit csak emlékezetben akarunk tartani, lenyomatként vésődik bele, hogy jeggyűrűk, pecsétgyűrűk vagy pecsétek jelét hagyja ott. Megőrizzük emléküket és a felőlük szerzett tudást, tehát annyira beszélhetünk róluk pontosan, amennyire a kép (*eidolon*) olvasható.

De mi történik olyankor, ha Mnémoszüné szerelmese nem részesült az elbeszélés adományából? Ha nem tud történetet mesélni? Ha pontosan azért veszíti el az elbeszélést, mert őrzi az emléket?

Mnémoszünéhez szóló invokációmmal most nem a retorikának áldozok.

S nem is egy olyasfajta Emlékezetnek, amelyről naívan azt hihetnénk, hogy a múlt felé fordult, s hogy e múlt lényegéről az elbeszélés által szerezhethetünk tudomást. Ma a jövőről szeretnék beszélni önöknek, arról az eljövendőről, ami Paul de Man-tól is jön. Proust olvasásakor ő maga mondta: az „emlékezőképesség” mindenekelőtt nem a „feltámasztás” képessége: ez a képesség eléggé rejtélyes marad ahhoz, hogy — ha szabad így mondanom — „a jövő” gondolatával legyen *elfoglalva* (*Blindness and Insight* {*Vakság és meglátás*}, 92. o.).

A mai napon tulajdonnevet kellett adnom az emlékezetnek.

A névvel — Mnémoszüné — Hölderlin egy versének címét is fel akartam idézni. A vers persze gyászköltemény, még hozzá a lehetetlen gyászé, egy gyász hiányában íródott költemény, amikor

gyászolni *kell*, amikor muszáj. Idézek néhány versszakot a második változatból (majd a harmadikból, amely megnevezi Mnemoszünét):

Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren

{Jel vagyunk, értelmezés nélkül,
kín nélkül vagyunk, és idegenek között
elvesztettük majdnem a nyelvet.}

... da ging
Vom Kreuze redend, das
Gesetz ist unterwegs einmal
Gestorbenen, auf der schroffen Straß
Ein Wandersmann mit
Dem andern, aber was ist dies?

{... ott ment,
A keresztről beszélve, mely
Egyszer az útközben meghaltaknak
Állítatott, a szirtes úton
Egy vándoreMBER,
A másikkal, de hát mi ez?}

Égül hadd idézzem a harmadik változatot, mivel az nevezi meg Mnemoszünét:

...Und es starben
Noch andere viel. Am Kithäron aber lag
Eleutherä, der Mnemosyne Stadt. Der auch, als
Ablegte den Mantel Gott, das abendliche nachher löste
Die Locken. Himmlische nämlich sind
Unwillig, wenn einer nicht die Seele schonend sich
Zusammengenommen, aber er muß doch; dem
Gleich fehlet die Trauer.

{... És meghaltak
Sokan még. De Khitairónon volt

Eleutherai, Mnémoszünénak városa. Kinek, mikor
Kabátját levetette Isten, azután az Esti
Mebontotta haját. Az Égiek ugyanis
Bosszúsak, ha valaki nem szedte össze magát,
Hogy óvja lelkét, mégis meg kell tennie; neki is
Szüksége van a gyászra.)

(Sziij Ferenc fordítása)

Mi az, hogy lehetetlen gyász? Mit árul el számunkra ez a lehetetlen gyász az emlékezet lényegéről? S ami a bennünk lévő másikat illeti, még a „másik e távoli megsejtésében” is, ki mondja meg, hogy hol itt a leghazugabb árulás? Vajon a *lehetséges* gyász hűtlensége-e a legsebzőbb, sőt leggyilkosabb hűtlenség, amiért magába építi a másikat képét, bálványát, eszményét, aki halott és kizárólag bennünk él? Avagy talán a lehetetlen gyász hűtlensége volna az, mely meghagyva a másikat másságát, tiszteletben tartva végtelen eltávolodását, vagy nem hajlandó, vagy pedig képtelen a másikat magába, a nárcizmus sírjába vagy kriptájába fogadni?

Ezek a kérdések mindvégig kísértenek majd bennünket. Hamarosan olvassuk, miféle gondolatokat vet fel Paul de Man az „igazi ’gyász’” (*true „mourning”*) kapcsán.

Hogy miért idéztem először Hölderlint? Legalább három oka van, amelyek szintén emlékekhez kötődnek. Paul de Man nagy olvasója volt Hölderlinnek, lázas olvasója, aki szakértőként is nyomon követte az összes filológiai és hermeneutikai vitát, amelyek századunkban a német filozófiai gondolkodás körül a költészet és a politika történetében lezajlottak. Paul de Man is hozzájárult a vitákhoz, nevezetesen annak elítélésével, ahogy Hölderlin költészetét Heidegger kisajátította. Annál is inkább meglepő ez a párbaj, mivel Paul de Man számára, mint ahogy Heidegger számára is, Hölderlin alakja egyfajta szent egyediséget képvisel, még ha Paul de Man eképp vádolja is Heideggert: „Hölderlin az egyetlen, akit Heidegger úgy idéz, mint hívó a Szentírást” („Heidegger’s Exegeses of Hölderlin” („Heidegger Hölderlin-egzegézisei”), *Blindness and Insight*, 250. o.). Mint egyfajta olvasásbeli kategorikus imperatívusz, Hölderlin hangja mindkettjük számára feltétlen tiszteletet parancsol, noha ez nem feltétlenül jelent azonosulási törekvést. Pontosan a *törvény* pillanatában akarja Paul de Man kivonni Hölderlint az azonosító kisajátítás alól, úgy is mondhatnánk, Heidegger hermeneutikus gyászából. Heidegger, szo-

kása szerint, erőszakosan és igazságtalanul azonosítaná a *Wie wenn am Feiertage* {*Mint ha ünnep-hajnalban*²} című versben a „*Natur*”-t („Die mächtige, die göttlich schöne Natur” („természet [...] isteni szép hatalmán”)) a *physis*-szel és a léttel, de a törvénnyel úgyszintén (*Gesetz*: „Nach vestem Geseze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt” („csalhatatlan törvénnyel, mint egykor az ősz Káosz nemzete”)). Pedig Paul de Man szerint ez esetben, mint ahogy máskor is: „Hölderlin pontosan az ellenkezőjét mondja annak, amit Heidegger mondat vele.”³ Szavai szűrősek, közvetlenek és bátrak, *rádásul* nyomatékosak; egyfajta bíráló hangnemet látok benne, kihívást, amit akár de man-i provokációnak is nevezhetnénk. „A törvény kimondásakor tehát a költő nem a létet mondja, hanem azt, hogy csak egy olyan rendet tud megnevezni, amely lényegileg különbözik a közvetlen léttől” (261. o.).

Nem tudom, döntést kell-e most hozni Heidegger vagy Paul de Man javára. Nem kísérelném meg, főként egy előadás keretein belül nem. Suzanne Gearhart más szemszögből közelíti meg a problémát Paul de Man-nak szentelt szigorú és világos tanulmányában, „Philosophy before Literature: Deconstruction, Historicity, and the Work of Paul de Man” („Irodalom előtti filozófia: dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága”).⁴ Gyakran fogok rá utalni. Ehelyütt pusztán egyetlen gondolatot ragadnék ki: lehetetlenség a törvény elgondolását a lét elgondolására szűkíteni, illetve bármit is megnevezni anélkül, hogy valamiképpen ne a törvény rendjéhez folyamodnánk. Ez az, amit Paul de Man már 1955-ben szembeállítandónak tart Hölderlin egy bizonyos heideggeri olvasatával. A törvény illetén elgondolása Paul de Man részéről mindig szigorú, rejtélyes, paradox és éber gondolat volt, s azt hiszem, valamiféle hűségként vonul végig egész munkásságán, ami egyben Hölderlin iránti hűség is volt. Mindezek jeleit megtalálhatjuk a szerződésről, az ígéretről, a törvényszéki vagy politikai performatív kijelentésről való újszerű elmélkedésekben, amelyek az *Allegories of Reading* (*Az olvasás allegóriái*) Rousseau- vagy Nietzsche-olvasatait képezik.

A második ok; amiért Mnémoszüné és Hölderlin megnevezésével akartam kezdeni, egy nem tudom honnan, kitől vagy mitől származó parancs; mondjuk, abból a törvényből származik, amely az emlékezeten keresztül szól hozzám. Bocsássák meg nekem, hogy itt az emlékezetemet hagyom szóhoz jutni, ígérem, hogy nem fogok visszaélni ezzel a lehetőséggel. Most is csak azért engedek a kész-

tetésnek, mivel ismét Hölderlinről, Heideggerről és Paul de Man-ról van szó. Amikor előadásaimra készültem, Avital Ronell, aki elvállalta, hogy lefordítja őket, visszaküldte Kaliforniából a *Blindness and Insight*-nak azt a példányát, amelyet még Párizsban adtam kölcsön neki, s melyet Paul de Man 1971 októberében dedikált nekem. A könyvet kinyitva — mindez tehát Paul halála után történt — két oldalnyi bejegyzést fedeztem fel benne, az ő kézírásával, két versrészletet Hölderlintől, türelmesen átmásolva nekem. Visszaérkeztek hozzám Amerikából, az amerikai Hölderlin emlékeként, én pedig visszaemlékeztem, milyen körülmények között kaptam ezt az ajándékot. Egy három évig tartó kurzus alatt történt, mely *A dolog* [*La chose*] körül forgott — ez volt a szeminárium címe — valamint *A dolog* körül heideggeri értelemben. Paul de Man hívta fel rá a figyelmem vagy tudatosította bennem gyakran Heidegger többé-kevésbé nyílt utalásait Hölderlinre, azokat a kódolt és jóformán álcázatlan toposzokat, melyeket a beavatottak vagy a cinkosok könnyűszerrel felismernek, és amelyek egyúttal egy bizonyos heideggeri kifejezésmód eredendő adósságát, törvényét és környezetét képezik. Ez igaz a „hídra” is (a *Bauen Wohnen Denken*-ben (*Építeni, lakozni, gondolkodni*)), mely arra a „dologra” példa, ami „sajátos módon magaköré gyűjti a földet és az eget, az istenségeket és a halandókat”. Egy szakasz elején, amelyen hosszasan elidőztem, Heidegger „könnyednek és erősnek” („*leicht und kräftig*”) nevezi a hidat. Idézőjelet használ, de hivatkozás nélkül, a forrás annyira nyilvánvaló. Sőt, Hölderlin egyes szavai mellől el is hagyja az idézőjelet. Heidegger azt írja: „*Die Brücke schwingt sich „leicht und kräftig” über den Strom.*” („A híd könnyeden és erősen ível a folyam fölött.”) Abban a költeményben, amit Paul sajátkezűleg adott nekem, s amely visszatért Amerikából, Hölderlin ezt írja: „... *Schwingt sich über den Strom, wo er vorbei dir glänzt, / Leicht und kräftig die Brücke*” („...ível folyamod tükre fölött a híd, / könnyeden és erősen”⁵). E költeménnyel együtt, melynek címe *Heidelberg*, Paul de Man egy másik részletet is lemásolt nekem, a *Patmosz* első változatából: egy másik hídról, ezúttal a szakadék fölött (*über den Abgrund*). De miféle szakadék fölött? Ezt a költeményt, amelynek nyitánya ott van minden szívben és minden ajkon („*Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott. / Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch.*” („Közeli / s megfoghatatlan az Isten. / De ahol veszély fenyeget, / fölmagaslik a menedék is.”)), úgy is ol-

shatjuk, mint gyászkölteményt („*Drauf starb er. Vieles wäre / Zu sagen davon. Und es sahn ihn, wie er siegend blikte, / Den Freudigsten die Freunde noch zulezt. / Doch trauerten sie, da nun / Es Abend worden, erstaunt, / Denn Grossentschiedenes hatten in der Seele / Die Männer, aber sie liebten unter der Sonne / Das eben...*” {„Meghalt azután. Sokat lehetne / erről mondani. S látták végül társai, mint tekint / diadalmasan a legörvendezőbbre. / Még-s búslakodtak, mivel / beesteledett, s álmélkodának, / mert nagyra szánták magukat szívükben / e férfiak, noha szerették a nap alatt az életet...”}). És abban a részletben, amit Paul sajátkezűleg szánt nekem, az idézet ezeknél a szavaknál maradt abba:”...*Und die Liebsten / Nah wohnen, ermattend auf / Getrenntesten Bergen, / So gib unschuldig Wasser, / O Fittiche gib uns, treuesten Sinns / Hinüberzugehn und wiederzukehren...*” {„...s közel élnek szereteteink, tikkadva a legkülönállóbb csúcsokon, / adj ártatlan vizet nekünk, adj szárnyat, hogy hűségesen / átjuthassunk és visszatérjünk”⁶}).

És ma jobban értem, mint bármikor, hogy mintegy harminc évvel ezelőtt miért nevezte úgy Paul de Man-t egyik barátja — azt hiszem Henri Thomas —, hogy „amerikai Hölderlin”. Ezt egyszer bizalmasan elárulta nekem — és ez volt a harmadik indokom.

Sohasem tudtam történetet mesélni. Miért nem részesültem Mnémoszüné adományából? E panaszon keresztül és kétségkívül védekezésből mindig beférkőzik egy gyanú: ki az, aki valóban tud történetet mesélni? Egyáltalán lehetséges az elbeszélés? Ki dicsekedhet el vele, hogy tudja, mit foglal magában a mesélés? Vagy először is az emlékezet, amit megkövetel? Mi az emlékezet? Ha az emlékezet lényege a lét és a törvény köré fonódik, mi értelme az emlékezet létéről és törvényéről tenni fel kérdéseket? Ezeket a kérdéseket nem tehetjük fel a nyelven kívül; átvitelre és fordításra kell rábízunkuk őket a szakadék felett, mivel — egyik nyelvtől a másikig — lehetetlen átjárásokat igényelnek és egy palló törekeny ellenállását. Mi a jelentése franciául a „*mémoire(s)*” szónak, hímnemben vagy nőnemben (*un mémoire, une mémoire*), egyes- vagy többesszámban (*un mémoire, une mémoire, des mémoires*)? Ha semmiféle jelentés nem létezik az emlékezeten kívül, mindig marad némi paradoxon abban, ha a „*mémoire*” jelentésegységét firtatjuk, mint olyasmit, ami az emlékezetet az elbeszéléshez vagy a „*histoire*” szó összes használatához köti (*story, history, Historie, eschichte*, stb.).

Paul de Man gyakran hangsúlyozza az allegória „szekvenciális” és „narratív” szerkesztését.⁷ Az ő szemében az allegória nem pusztán egy a nyelv alakzatai közül. Fontos lehetőséget jelent: lehetővé teszi a nyelv számára, hogy mindig a mást mondja, és önmagáról beszéljen, miközben másról beszél; hogy mindig mást mondjon, min amit ténylegesen leír, beleértve magának az olvasásnak a jelenetét is. Többek között ez az, ami eleve lehetetlenné tesz minden totalizáló összefoglalást: a kimerítő elbeszélést, egy emlék teljes megemésztését. Ezért mindig is úgy gondoltam, hogy de Man mosolygott magában az allegória narratív struktúrájáról beszélve, mintha idecsempészett volna egy ironikus és egyúttal allegorikus definíciót az elbeszélésről, mely definíció — lássuk be — aligha segíti elő a történet kibontakozását.

Azok között a történetek között, melyeket — bármennyire is szerettem volna — sosem tudtam elmesélni, ott szerepel ideutázásaim története is. Nemcsak azoknak az utaknak a története, amelyek hajdan és mostanában Amerikába vonzottak, de azoké is, amelyek az önökkel való mai találkozásra szólítottak a megtisztelő meghívás és négy évvel ezelőtti ígéretem után, hogy tartok három előadást a *René Wellek Library Lectures* sorozatban.

Két probléma is felmerült bennem, mindkettő címekkel kapcsolatban. Először is, az előadássorozat címe: kezdetben úgy olvastam, mint ironikus kihívást, anélkül, hogy tudtam volna, melyik oldalon található a nagyobb arcátlanság. Azóta René Wellek egy bizonyos szövegének („Destroying Literary Studies” [„Az irodalomoktatás szétrombolása”]⁸) olvasása megakadályozhatott volna abban, hogy ilyen védnökséget fogadjak el előadásaimhoz. Egyáltalán nem arra gondolok, ahogyan ebben a cikkben velem bántak, hanem azokra a bírálatokra, amelyek Paul de Man-t és a többieket érték, akik az én szememben ma az ún. „irodalomoktatás” becsületét és esélyét jelentik. Itt nem szólok erről a szövegről, az előadás publikációjában hosszú *lábjegyzetben* tárgyalom majd. De javaslom, olvassák el; méltónak tartom arra, hogy halhatatlanná tegye szerzője nevét, ha ugyan még nem volna az. Némi gondolkodást követően úgy döntöttem, betartom ígéretemet és elfogadom a jelképes védnökséget előadásaimhoz (melyeket barátaim, Paul de Man és Eugenio Donato emlékének ajánlottam), hogy ezzel is megmutassam, melyik oldalon — az ő oldalukon — található az arcátlanság helyett a tolerancia, az olvasás és az érvelő vitázás iránti ízlés, a te-

kintélyelvű elbírálás és az akadémikus dogmatizmus elutasítása, az — az röviden, — hogy René Wellek szavaival éljek — „maguk a tudás és az igazság fogalmai”, amelyek lerombolásával vádol minket.

Noha a sorozat címét nem én választottam, nekem jutott a választás a három előadás címét illetően. Múlt nyáron még nem sikerült címet találnom. Beszéltem róla David Carrollnak és Suzanne Gearhartnak, hogy tanácsot kérjek tőlük. Úgy tűnik, készségesen rámhagyták az első elképzelést, ami felöltött bennem: annak a különböző módozatait elemeztem volna, hogy hogyan fogom fel, érzékelem és értelmezem mindazt, amit egy azóta megjelent mű *amerikai dekonstrukciónak*⁹ nevez. Mint tudják, tomló vita zajlik ekörül, legalábbis egyes akadémiai körökben. Képzeltetik, mennyire érdekel a téma engem is. Érdemes arra, hogy szenvedély nélkül érintsük és megpróbáljuk megközelíteni az összes lehetséges analitikus úton, felhasználva minden rendelkezésünkre álló vezérfonalat. S hogy akkor később miért vettem el mindezt mégis?

Legalább három vagy négy oknál fogva, melyeknek pusztán a jellegére utalnék.

1. Először is, túl sok vezérfonal van. Nem azért túl sok, mert három előadásra kell szorítkoznom, melyek egyenként egy órásak. Inkább a jelenség lényegi és ezért uralhatatlan túldetermináltságáról van szó: az, amit úgy neveznek vagy ami úgy nevezi magát, hogy „dekonstrukció”, folyamatának egyik vagy másik pillanatában tartalmaz egy önértelmező alakzatot is, amit mindig is nehéz lesz alávetni egy meta-diszkurzusnak vagy egy átfogó elbeszélésnek. És a dekonstrukció csak annyira tudja megkövetelni saját szükségességét — ha egyáltalán képes rá —, amennyire a hasonló helyzetekben igazolható törvény értelmében felhalmozza magában azokat az erőket, amelyek megkísérlik visszaszorítani. Felhalmozza őket, de anélkül, hogy totalizálni tudná, tehát úgy halmozza fel, mint az érték-többletet, amelyből az agresszió áldozata mindig részesül, hiszen a totalizálás itt éppen olyasmi, ami meg van tagadva minden beszámolótól, történettől vagy elbeszéléstől. És ebben máris felismerhetjük a dekonstruktív diszkurzus egyik témáját — ami egy gesztus is egyben. Hogyan tudhatna egy elbeszélés számot adni egy folyamatban lévő jelenségről? A szóbanforgó jelenség úgy halad előre, mint elbeszélések lezárhatatlan halmaza, amit felettébb nehéz volna behatárolni. A geopolitika nem elegendő hozzá. Beszélhetünk-e egyáltalán „amerikai dekonstrukcióról”? Elérkezett-e a dekonstrukció az

Egyesült Államokba? Előbb Európában történik vajon, aztán az Egyesült Államokban, ahogy azt egyesek gondolják kissé elszáratva, olyan — egyébként érdekes — problémákat vetve fel ezáltal, mint a befogadás, a fordítás, az elsajátítás stb.? Tudjuk-e először is, mit képvisel a dekonstrukció Európában? Nem tudhatjuk anélkül, hogy kihúzgálnánk az összes szálát abból a gombolyagból, amelyikben egymást keresztezi a filozófiák története, „a” filozófia története, az irodalmaké, a tudományoké, a technikai vívmányoké, a kulturális és egyetemi intézményeké, a társadalom- és politika-történet, és a megannyi nyelvi vagy — ahogy mondják — személyes idióma struktúrája. Sokszorosan kereszteződnek; nem összpontosulnak sehol, sem egy pontban, sem egy emléken. Nincs egyedüli emlék. Azonkívül pedig, a dekonstrukciót — a közkeletű nézettel ellentétben — nem Európából exportálják az Egyesült Államokba. Ebben az országban számos eredeti változata létezik, amelyek — sok jel utalára — további különös dolgokat produkálnak Európában éppúgy, mint a világ más tájain. Meg kellene vizsgálnunk ennek az erőteljes amerikai kisugárzásnak minden dimenzióját (legyen az politikai, technikai, gazdasági, nyelvi, kiadói, akadémiai stb.). Amint éppen a minap, a *Libération* című újságnak (1983. augusztus 20–21.) adott interjújában Umberto Eco megjegyezte, az európai dekonstrukció egyfajta hibrid hajtás, amit széles körben úgy érzékelnek, mint amerikai címkét bizonyos teoreémákra, mint egy diszkurzust vagy egy iskolát. Ez jogos megállapítás, főleg Angliára, Németországra, Spanyolországra és Olaszországra vonatkozólag. De van-e ennek a dolognak saját hazája és története? Azt hiszem, pusztán átvitelből áll és átvitel révén történő gondolkodásból, mindazon jelentésekben, melyeket az átvitel több (mint egy) nyelvben felvesz, mindenekelőtt pedig a nyelvek közötti átvitel értelmében. Ha meg kéne kockáztatnom — Isten őrizzen tőle — a dekonstrukció egyetlen definícióban való meghatározását, ami rövid, elliptikus és gazdaságos, akár egy jelszó, egyszerűen csak annyit mondanék: *több(,) mint egy nyelv {plus d'une langue}*. Ez tulajdonképpen még mondat sem volna. Szentenciózus, de nincs jelentése, már amennyiben — amint Austin véli — a szavaknak önmagukban nincs jelentésük (*meaning*). Jelentése a mondatnak (*sentence*) van. Hány mondatot gyárthatunk a „dekonstrukció” szóval?

A dekonstruktív diszkurzusok olyannyira kérdésessé tették többek között a történelem, a genealogikus elbeszélés és mindenféle

periodizálás klasszikus biztosítékait, hogy naívság volna átfogó képet adni vagy történelmet felállítani a dekonstrukcióról. Hasonlóképpen, bármilyen érdek vagy szükség táplálja is a társadalomtudományokat (nevezetesen a kulturális vagy tudományos és akadémikus intézményekkel foglalkozó tudományokat), mégsem állíthatják, hogy képesek „tárgyasítani” egy olyan mozgalmat, amely lényegében megkérdőjelezi az említett társadalomtudományok filozófiai, tudományos és intézményi axiómarendszerét. Még ha pusztán kényelmességből pillanatfelvételt akarnánk is készíteni az amerikai dekonstrukcióról, egyidejűleg kellene lencsevégre kapnunk minden aspektusát: *politikai* aspektusait (ezek egyre láthatóbban jelennek meg a világban és magában a politikai diszkurzusban, vagy a politikai, a gazdasági és az akadémiai közti határmezsgyén; és ez a határ sajátosan az Egyesült Államokhoz tartozik — csak el kell olvasni, hogy mi áll a dekonstrukcióról a *Wall Street Journal*, a *New Yorker* vagy a *New York Review of Books* hasábjain, és látni fogják, mi minden forog kockán); *etikai* aspektusait (az erkölcs nevében és az akadémiai etikett elzüllesztése ellen emelik fel hangjukat a legvérmesebb — és olykor legmaradibb — dekonstrukció-ellenes diszkurzusok; a dekonstrukció nem zárja ki a hitet, a szigorú etikai érzéket, sőt egyfajta puritán integritást sem, mely a dekonstrukció egyes híveinél tapasztalható); *vallási* aspektusait (azt hiszem, hogy semmit nem értenék a dekonstrukció amerikai formáiból, ha nem számolnánk a különböző vallási hagyományokkal, beszédeikkel, intézményi és főleg akadémiai hatásaikkal; a dekonstrukcióval gyakran a vallás nevében fordulnak szembe, de egyidejűleg egy erőteljes, eredeti és máris nagyon sokrétű mozgalmat is láthatunk kibontakozni, ami önmagát „dekonstruktív teológiának” nevezi¹⁰); *technikai* aspektusait (anélkül, hogy számolnának a nyilvánvaló ténnyel, miszerint a dekonstrukció elválaszthatatlan a *techné* és a technicista gondolkodásmód általános megkérdőjelezésétől, és ezek nélkül a kérdések nélkül mit sem ér, továbbá a dekonstrukció minden, csak nem technikai és módszertani eljárások együttese, egyes türelmetlen marxisták mégis azzal vádolják, hogy „eljárásainak technikaiságából”¹¹ nyeri „hatalmát”); *akadémiai* aspektusait (a „szakmásítás” értelmében — a dekonstrukció, korántsem véletlenül, annak a kritikai átalakulásnak a kíséretében alakult ki, amely az akadémiai szakmákba való belépés feltételeiben ment végbe 1960 és 1980 között — és a tanszékek közötti „*munkamegosztás*”

értelmében, melynek klasszikus építménye szintén kérdésessé válik; a dekonstrukció ugyanis mindinkább olyan diszkurzussá és gyakorlattá válik, melynek *témája* az akadémiai intézmény, a szakmásítás valamint azok a tanszéki struktúrák, amelyek többé már nem képesek a dekonstrukciót magukban foglalni. És amikor hivatásos filozófusok aggodalmat színelnek a dekonstrukció fejlődése miatt az irodalom tanszékeken, sőt képesek filozófiai naívsággal vádolni a szegény irodalmárt, minden további nélkül arra lehet következtetni — és menten bizonyítani lehet —, hogy pontosan az teszi például Searle-t és Dantot annyira felindulttá, ami körülöttük történik, *saját* kollégáik, tanársegédek vagy hallgatóik körében, a *filozófia tanszékeken*). A többi aspektusra csak azt mondom: „stb.”, a séma ugyanaz.

2. A második ok, ami miatt — Suzanne Gearhart és David Carroll tanácsa ellenére — nem beszélek az „amerikai dekonstrukcióról”, egyszerűen az, hogy képtelenség és nem is szabad megkísérelni felmérni vagy totalizálni egy zajló folyamat jelentését, különösen akkor, ha ez a folyamat az átvitel struktúrájára épül. Ugyanis olyan korlátokat tulajdonítanánk neki, amelyekkel nem rendelkezik; elgyengítenénk, előregbítenénk, megfékeznénk. Piktúrát, natnyilag semmi kedvem ehhez. Témává vagy kimerítő meghatározás tárgyává tenni az „amerikai dekonstrukciót” — éppen ez határozza meg *per definitionem* a dekonstrukció ellenségét, aki — korántsem kétségekből kifolyólag — a dekonstrukció kifárasztására kimerítésére törekszik, igyekszik túllépni rajta. Nyilván megértik, hogy nem nekem a legsietőbb a dolog.

3. Harmadik ok. Csak a jellegét említem. Ahogy majd holnap elhangzik az emlékezetről és a „mémoire” szóról, — *ugyanazon okok* miatt — semmi értelme *egy* bizonyos dekonstrukcióról vagy a dekonstrukcióról beszélni, mintha csak egy volna belőle, és főleg mintha a szónak volna (egyetlen) jelentése azokon a mondatokon kívül, amelyek bevésik vagy magukban hordozzák.

4. A negyedik ok egy különleges kör, amely csak látszatra „logikus” vagy „ördögi”. Ahhoz, hogy az „amerikai dekonstrukcióról” beszéljünk, azt kéne állítanunk, hogy tudjuk, hogy miről beszélünk, illetve — mindenekelőtt — hogy mit jelent és mit határoz meg az a szó, hogy „Amerika”. Mert hát mi az, hogy „Amerika”, ebben az kontextusban? Ha nem azonosítottak volna olyan gyakran a dekonstrukció e kalandjával, szerényen, mosolyogva megkockázt-

tatnám az alábbi feltételezést: Amerika... de hiszen *az* a dekonstrukció. *Ebben a feltételezésben* Amerika lenne az alakulóban lévő dekonstrukció tulajdonneve, családneve, helyneve, nyelve és helye, legfőbb székhelye. Hogyan lehetne *ma* az Egyesült Államokat meghatározni anélkül, hogy jellemzésébe az alábbi is bekerüljön: az a történelmi térség, amely *ma*, minden dimenziójában és minden hatalmi játékán keresztül, vitathatatlanul a legérzékenyebbnek, a legbefogadóbbnak vagy a legintenzívebben reagálónak mutatkozik a dekonstrukció témái és hatásai iránt? Minthogy ez a térség képezi és jeleníti meg ebben a tekintetben *a legnagyobb tömörülést a világon*, képtelenség meghatározást adni róla anélkül, hogy belefoglalnánk ezt a tünetet, ha tünetről beszélhetünk egyáltalán. Abban a háborúban, ami a dekonstrukció körül tombol, nincs front, nincsenek frontok, de ha volnának is, mind az Egyesült Államokon húzódnának keresztül, meghatároznák Amerika osztályrészét és valójában a felosztását is. De megtanultuk „a” dekonstrukciótól, hogy fel kell függesztenünk az efféle, mindig elsietett adást. Tehát el kell vetnünk a *feltételezést*. Nem, a „dekonstrukció” nem tulajdonnév, sem Amerika nem neve a dekonstrukciónak. Mondjuk inkább, hogy két nyitott halmaz metszetet ez valamilyen allegorikus-metonymikus alakzat szerint. És az *ismeret*nek ebben a fikciójában Amerika egy új regény címe lenne, amely a dekonstrukció történetéről és a történelem dekonstrukciójáról szól.

Ezért döntöttem úgy, hogy nem beszélek önöknek az „amerikai dekonstrukcióról”. Decemberben még mindig nem találtam címet e három előadáshoz.

Paul de Man december 21-i halálát követően világossá vált számomra: képtelen leszek elkészülni ezekkel az előadásokkal, nem lesz hozzá erőm vagy kedvem, hacsaknem szóhoz juttatom bennük barátomat, szót adok neki vagy legalábbis — miután ez szó szerint lehetetlenné vált — a barátságnak, kettőnk páratlan és semmihez nem fogható barátságának, mert a mienk számomra ilyen volt, az ő jóvoltából. Csakis *az ő emlékére* volnék képes beszélni.

Az ő emlékére — ezek a szavak elhomályosítják a látást és a gondolkodást. Mit mondunk, mit teszünk, mit kívánunk ezzel a kifejezéssel: ... *emlékére* (*en mémoire de...*)?

A jövőről fogok hát beszélni, arról, amit Paul de Man műve örökül hagy és ígér nekünk. És majd meglátják, hogy ez nem idegen az

ő emlékezetétől; hű marad ahhoz, amit ő mondott, gondolt és állított az emlékezetéről. Igen, határozottan állított; és az emlékezet ezen afirmációjában — amely nélkül a barátság, melyről beszéltek, sosem létezhetett volna — egy jeggyűrű vagy egy szövetség körvonalait vélem felfedezni.

Ez a szövetség sokkalta régebbi, ellenállóbb, titkosabb, mint háborús vagy családi szövetségek összes megnyilvánulása, mert — bár ezeket végül is lehetővé kell tennie — mégsem korlátozódik rájuk. Az „amerikai dekonstrukció” említett kontextusában jónéhány stratégiainak tűnő szövetség jött létre Paul de Man és egyes barátai között. Érdekes, szükséges és nehéz volna ezeket elemezni, de elemzésük nem lehet kizárólag szociológiai-intézményi jellegű. Semmit sem értenénk abból, mi *jön el és történik (se passe et a lieu)*, ha nem számolnánk ezzel az afirmációval, melynek bekövetkeztét egy szövetséget pecsételt meg. Olyan szövetséget, ami nem azért titkos, mert hatalom híján valamilyen okkult „ügy” sötétjében keres védelmet, hanem az „igen” miatt, ami aktivitás nélküli aktus, nem állapít meg és nem ír le semmit, önmagában nem jelenít meg és nem határoz meg semmiféle tartalmat; ez az *igen* csak elkötelez, a mindenségen innen és túl. És ahhoz, hogy ezt tegye, ismételtetnie kell magát magában: *igen, igen*, őriznie kell az emléket, el kell köteleznie magát saját emlékének megőrzése mellett, meg kell ígérnie magát önmagának, kötődnie kell az emlékhöz az emlék érdekében, ami nélkül soha semmi nem jön el a jövőből. Íme a törvény, s íme az, amit a performatív kategóriája, jelenlegi állapotában, csupán közelíteni képes a pillanathoz, amikor „igen” mondatik, és „igen” az „igen”-re.

A mai napon Paul de Man ezen afirmációját kísérelném meg önökkel együtt hívni vagy emlékezetből visszahívni, emlékezetemben felidézni. Az, ami az emlékezethez köti, a gondolkodó emlékezet gondolatához, egyúttal jövőjének mércéje és esélye is.

Az efféle afirmáció — oly sokszor elismételtem már — ne idegen attól az afirmációtól, amely a dekonstrukció velejét képezi. Miközben tehát Paul de Man-ról, Paul de Man emlékére beszéltek ma önöknek, nem fogok teljesen hallgatni az „amerikai dekonstrukciót” illetően sem. Ugyan mi lett volna abból nélküle? Semmi, vagy valami egészen más; ez túlságosan is nyilvánvaló ahhoz, hogy hangoztassam. De ahogy Paul de Man neve alatt vagy az ő nevében sem tudunk elmondani *mindent* a dekonstrukcióról (még a

amerikairól sem), úgy én sem lehetek képes ilyen kevés idő és egyetlen cím — az emlékezet címszó — alatt uralni és kimeríteni Paul de Man hatalmas művét. Nevezzük allegóriának vagy dupla metonímiának azt a szerény utazást, amit néhány óra erejéig megkísérlek önökkel.

Szerény utazás, de bűvöletbe ejti az emlékezet és az „igen, igen” pecsétje közti szövetség, valamint Paul de Man aláírása vagy legalábbis kézjegyének bizonyos jegyei. A kézjegy csak sematikus és marginális ellenjegyzés, egy aláírás töredéke. Végül is ki dicsekedhet azzal, hogy ki tud betűzni egy aláírást? Újraolvassván ezt az „igen”, önmaga emlékére, főként annak a vádnak — a „nihilizmus” vádjának — a gonoszságát és ostobaságát szeretném leleplezni, amit — középszerű újságírókat szajkózva — megannyi „nagy professzor” hozott fel Paul de Man és barátai ellen. Az ironia mögött, túl a legszigorúbb, a legkritikusabb, a legkíméletlenebb ironián, az „*Ironie der Ironie*”-ban, amiről Schlegel beszél, akit előszeretettel idézett, Paul de Man az afirmáció gondolkodója volt. Ezzel azt akarom mondani — és ez nem lesz rögtön világos, talán sosem lesz az —, hogy ő maga létezett egy afirmáció emlékére.

Hogy mit jelent ez? Mit jelent az, hogy „emlékére” („*en mémoire de*”) vagy — ahogy még szintén mondjuk — „emlékének” („*à la mémoire de*”) ? Például megerősítjük, ismételten afirmáljuk elhunyt barátunk iránti hűségünket azzal, hogy ezt vagy azt tesszük az ő emlékére, vagy az ő emlékének ajánljuk beszédünket. Valahányszor megtudjuk, hogy egy barátunk örökre eltávozott, végleg odalett, s annyira megsemmisült, hogy maga sem tud semmit arról, s nem is kap semmit abból, ami az emlékezetében történik — ennél az elretentő világosságnál, a hamvasztás nagy napjának tűzfényénél, ahol a semmi jelenik meg, megmaradunk magában a *bítetlenségben*, mert sohasem fogunk hinni sem a halálban, sem a halhatatlanságban; és hűséggel ragaszkodunk e szörnyű tűzvész fényéhez, hiszen hűtlenség volna azzal áltatni magunkat, hogy a *bennünk* élő másik *magában* él, merthogy *bennünk* él, és emlékezetének ezt vagy azt a részét az ő emlékére éljük meg.

A „bennünk”-levés, a másik „bennünk”-levése, léte a gyászba borult emlékezetben, nem lehet sem *magának* a másiknak a szó szoros értelemben vett feltámadása (a másik meghalt, és semmi sem mentheti meg a haláltól, miként minket sem menthet meg tőle senki), sem egy nárcisztikus fantázia egyszerű beillesztése egy ön-

magára zárult vagy akár egy önmagával azonos szubjektivitásba. Ha mégiscsak nárcizmus volna, annak struktúrája eléggé összetett maradna ahhoz, hogy a másik — élő vagy holt — ne korlátozódjék rá. Mint a nárcisztikus struktúra része, a másik annyira megjelöli az én-t annak önmagához való viszonyában, oly hamar kondicionálja, hogy a gyászba borult emlékezet „bennünk”-levése a másik *jövésévé*, a másik eljövetelevé válik, sőt mi több — bármily rémisztő is tud lenni a gondolat — a másik *első* eljövetele lesz.

Ne kezdjünk újra a gyászról és, úgymond, a gyászmunkáról értekezni. Mindannyian rengeteget beszéltünk, írtunk, vitatkoztunk róla, főként az utóbbi években. Mindazt, amit az utóbbi időben Paul de Man-tól olvastam és újraolvastam, — ez nem fogja önöket meglepni — úgy tűnt, hogy átszövi egyfajta kitaró gondolkodás a gyászról, egy elmélkedés, amelybe a gyászbaborult emlékezet mélyen belevésődött. A gyászbeszéd és a sírfelirat nem a halál utó születnek; az életünkön munkálnak azon keresztül, amit úgy nevezünk: önéletrajz. És mindez fikció és valóság — *Dichtung und Wahrheit* — között történik. „Az önéletrajz mint arcrongálás”¹² című esszé (MLN, 1979, újra kiadva a *The Rhetoric of Romanticism*-be [*A romantika retorikája*], 67. o.) egy helyen a fikció és az önéletrajz közötti különbség eldönthetetlenségét fejtegeti. Maga az eldönthetlenség, persze, tarthatatlan marad:

A fikció és az önéletrajz közötti különbség nem vagy/vagy-szerű szembenállás, hanem eldönthetetlenség. Azonban *benne* lehet-e maradni egy eldönthetetlen helyzetben, ahogy Genette szeretné? Meglehetősen kellemetlen élmény, amint azt bárki tanúsíthatja, aki egyszer is ottragadt egy forgóajtóban [...]. A mi esetünkben pedig annál is kellemetlenebb, hiszen ez az örvénylő forgás [a „tourniquet”, amiről Genette beszél a prousti fikcióval és önéletrajzzal kapcsolatban] a végtelenségig gyorsulhat, és igazából nem szukcesszív, hanem egyidejű. Ha egy megkülönböztetési rendszer két olyan elemre épül, melyek — Wordsworth szavaival — „[nem egyeznek] egyikkel sem, s [egyeznek] mindkettővel egyszerre”, akkor az a rendszer valószínűleg nem ép.

(70. o.)

Hogy miért e hosszú idézet? Különösen azért, hogy rámutassak, mi okozza ezt a végtelen felgyorsulást, amely, mint látni fogjuk, — egyetlen pillanatba sűrítve az emlékezetet s egy oszthatatlanságra törekvő affirmációba összpontosítva az „igen” időpontjait — időnként összekever két alakzatot, melyeket Paul de Man egyszerre ítél elválaszthatatlannak és redukálhatatlanul különállónak: az iróniát és az allegóriát. Az önéletrajz problémáját e szövegben *látszólag* három kérdéskör járja át: a *műfaj*, a *totalizáció* és a *performatív* működés problémája. És ez a három problémakör az emlékezethez vagy emlékiratokhoz fűződő viszonnal függ össze. Első probléma, a *műfaj*: „A műfajjá avatás révén az önéletrajz felülemelkedik a pusztá tudósítás, krónika, vagy *emlékirat* [saját kiem. — J. D.] irodalmi státusán, és szerényen bár, de helyet kap a főbb irodalmi műfajok kanonikus hierarchiájában” (67. o.). Ezt követően de Man kiemutatja, hogy az önéletrajz nem műfaj vagy beszédmód, hanem „az olvasás [...] figurája, ami [...] minden szövegben megjelenik”, mivel minden szövegbe „beépül” egy „tükrös struktúra”. Második probléma, a *totalizálás*: ez a tükrös struktúra korántsem biztosítja az énnel való azonosulást vagy az én köré egyesülést, hanem éppen ellenkezőleg, nyilvánvalóvá tesz egy olyan tropologikus bomlást, ami meggátolja az én emlékezetbeli totalizálását:

A tükrö-mozzanat, mely minden megértésnek része, felfedi azt a tropologikus struktúrát, ami minden megismerésben működik, beleértve az én megismerését is. Az önéletrajz érdekessége ily módon nem abban áll, hogy megbízható önismeretet tár elő — nem ezt teszi —, hanem hogy meghökkentő módon mutatja meg a tropologikus helyettesítésekből álló textuális rendszerek lezárásának és totalizálásának (vagyis létrejöttének) lehetetlenségét.

(71. o.)

Harmadik nehézség, a *performatív* működés: mihelyst lehetetlenné válik a lét és a totalizáló emlékezet egybegyűlése, e tropologikus bomlásban — ami újabb emlékezetbeli fordulat, az emlékezet újabb csavarja — érzékelhetővé válik a végzet. És ez a végzet maga a törvény, vagy inkább a törvény törvénye: a pillanat, amikor a törvényhatóság eljön, hogy leváltsa helyettesét, a lét lehetetlen egybegyűlését. *Beszédaktusok* szempontjából a törvény a performatív ak-

tus formáját ölti, akár tiszta az, akár nem. Akármire jussunk is végül ezzel kapcsolatban, mindenesetre ebből az okból kezdtem azzal, hogy nézeteltérést jelöltem ki Paul de Man és Heidegger között Hölderlin, a lét és a törvény vonatkozásában. Egy állandó vonással van dolgunk, amely átszövi a de man-i szöveg összes mutációját, 1955-től 1979-ig, és tovább — amint majd látjuk — egészen 1983-ig. „Az önéletrajz mint arcrongálás” — Philippe Lejeune könyvének kritikus vizsgálatán keresztül — leleplezi annak szükségét, hogy az ontológiai identitástól és a megismeréstől az elhatározásig, a tettig és az ígéretig, a jogi autoritásig és a performatív működésig jussunk; egyúttal arra is rávilágít, mennyire elkerülhetetlen a kísértés aziránt, hogy a szubjektum tropológiáját a megismerés tükrös modelljébe írjuk vissza, amely egy másik tükrösséget helyez át anélkül, hogy meghaladná:

Hiszen amiképpen a önéletrajzok ragaszkodnak a szubjektum, a tulajdonnév, *az emlékezet*, a születés, szerelem és halál, valamint a tükrösség kettőzöttségének témáihoz — ezzel nyilvánítva ki kognitív és tropologikus felépítésüket —, legalább annyira igyekeznek kibújni is e rendszer kényszere alól. Az önéletrajzok írói csakúgy, mint az önéletrajzokról írók, ellenállhatatlan szükségét érzik annak, hogy a megismeréstől az elhatározásig és a tettig jussanak, s hogy spekulatívból politikai vagy jogi autoritássá váljanak. Philippe Lejeune például [...] makacsul ragaszkodik ahhoz [...], hogy az önéletrajz identitása nem pusztán reprezentációs és kognitív, hanem szerződés jellegű, vagyis nem trópusokon, hanem beszédaktusokon nyugszik. [...] Az, hogy Lejeune szinonimaként használja a „tulajdonnév” és az „aláírás” szavakat, egyszerre jelzi a kérdést övező zavart és a probléma bonyolultságát. Hiszen mihelyst lehetetlennek bizonyul számára, hogy a név tropologikus rendszerén belül maradjon, s mihelyst ontologikus identitásból szerződéses ígéretre kell váltania abban a pillanatban, hogy a performatív működést állítja, e működés nyomában kognitív megszorítások közé íródik vissza.

(71. o.; *az emlékezet* — saját kiem.)

Az érvelés — melyet most nincs alkalmam nyomkövetni — a továbbiakban többfajta tükrös párt is felmutat, és rávilágít arra a végzetes szükségszerűségre, hogy „pontosan abban a pillanatban, amikor a kívülkerülést hangoztatjuk, újból belépünk a trópusok rendszerébe”. Egy perccel ezelőtt azt mondtam, hogy az emlékirat vagy az önéletrajzi emlékezés problémáját *látszólag* három kérdéskör járja át: a műfaj, a totalizáció és a performatív nyelv kérdése. Túl azonban e kezdeti látszaton nyilvánvalóvá válik, hogy voltaképpen az emlékezet topológiájáról van szó az önéletrajzi diszkurzusban *mint* sírfeliratban, mint saját sírfeliratának aláírásában — ha ugyan lehetséges volna ilyesmi alakzatok, trópusok és fikció nélkül. Hogy milyen alakzat? Milyen fikció? Milyen trópus? A *prosopopeia*. Az „önéletrajzi szöveg”, amit itt de Man „példaszerűnek” ítél, nem más, mint Wordsworth *Esszék sírfeliratokról* című írása, amely sírfeliratokról szóló írásból *maga* is sírfelirattá, „pontosabban a szerző saját monumentális vésetévé vagy önéletrajzává” válik. Szeretném meg hagyni önöknek a lehetőséget, hogy elolvassák vagy újraolvassák ezt a néhány oldalt Paul de Man-tól. Csodálatosak és a nap sötét fényétől ragyognak; ironikusan véghezviszik a maguk rendje-módja szerint azt, amivel úgy tesznek, mintha csak és kizárólag Wordsworthnek tulajdonítanák. A maguk rendje-módja szerint Paul de Man sírfeliratává válnak — mivel azt teszik, amiről mesélnek, és azt mesélik, amit tesznek —, a prosopopeiává, amellyel egy fenséges elhamvadás óta szól hozzánk, mert nincs sírja, napsütötte lélek, síron és sírfeliraton túli dicsőség. Íme az alakzat, az arc és az *arcron-gálás* {*de-facemnt*}, a látható arc eltörlődése a prosopopeiában, ebben az önrendelkező, titkos, önálló és eszményi aláírásban, mely a legadakozóbb is egyben, s amely *el tudja törölni magát*. Az egész jelenet az alábbi a következtetés felé mutat:

Amint láttuk, a sírfeliratok avagy önéletrajzok diszkurzusának a prosopopeia — a síron-túlról-jövő-hang fikciója — az uralkodó figurája; egy felirat nélküli kő függőben hagyná a napot a puszta semmiben.

(77. o.)

A hang fikciója — a „fictional voice” — a *megszólítás* formáját ölti, mondja később Paul de Man. Az egész érvelésből pusztán csak a prosopopeia „teorémáját” tudom idézni, amely figuratívan szól hoz-

zánk, néz minket, leírja és előírja, előre lediktálja nekünk Paul de Man hangján és kézjegyes aláírásával azt, amit itt és most csinálunk: bizony, épp egy prosopopeiával áldozunk a fikciónak — s noha arra emlékeztet minket, hogy a prosopopeia megmarad fiktív hangnak, én mégis hiszem, hogy e hang máris ott kísért minden valóságnak és jelenlévőnek mondott hangban —, de iránta érzett szeretetből áldozunk a fikciónak, és az ő nevében, az ő pusztá nevében, az ő emlékére. A trópus mozgásában hozzája fordulunk, megszólítjuk őt, aki megszólít bennünket (neki címezzük magunkat, aki magát nekünk címzi), s a szeretet mozgása nem kevésbé számít, mint az, hogy elérkezik-e vagy sem rendeltetési helyére, a megfelelő címre:

...a sírfelirat — mondja Wordsworth — „ki van téve a napvilágra; a nap letekint a kőre, a mennyei esők rázuhognak”. A nap a sírfelirat szövegét *olvasó* szemmé válik. Íme kicsiben (*en abîme*) egy újabb példája annak, amit Paul de Man „*allegory of reading*”-nek [az olvasás allegóriája] nevez: úgy tűnik, ez az allegória biztosítja a nap — vagy ahogy Ponge mondaná, a szakadékba tett nap (*solei placé en abîme*) — összes (allegorikus-metonimikus) előjogát.] Az esszé egy Shakespeare-rel foglalkozó Milton-idézet útján azt is megmondja, miből áll ez a szöveg: „szorúl *neved* ily gyöngye tanura?”¹³ Olyan költők esetében, mint Shakespeare, Milton, vagy maga Wordsworth, a sírfeliratban — az ő kifejezésével — nem áll más, csupán a „pusztá név” (133. o.), amint azt a nap szemé olvassa. Ezen a ponton azt mondhatjuk, hogy az „érzéketlen és értelmetlen kő nyelve” „hangot” kap, és a *beszélő* kő mintegy ellensúlyozza a *látó* napot. A rendszer a naptól a szemén keresztül eljut a névként és hangként felfogott nyelvig. Nem nehéz beazonosítani a nap központi metaforáját kiteljesítő figurát, mely ezáltal kiteljesíti azt a tropologikus spektrumot is, amit a nap létrehoz: a prosopopeia figurája ez, egy hiányzó, holt, vagy hang nélküli létező fiktív megszólítása, mely a megszólítottat a beszéd képességével ruházza fel, s megteremti számára a válaszadás lehetőségét. A hang száját, szemet, s végső soron nevet feltételez, ez a láncolat pedig kifejezetten benne van a trópus nevének etimológiájában: *prosopon poiein*, maszkot vagy arcot (*prosopon*) adni. A prosopopeia az ön-

életírás trópusa, melynek révén az illető neve — akárcsak a Milton-versben — olyan érthetővé és emlékezetessé válik, akár egy arc. Témánk arcok adása és megvonása körül forog, az arc [*face*] és az arcrongálás [*deface*] körül, az alak(zat) [*figure*], az alaköltés [*figuration*] és az alakvesztés [*disfiguration*] körül.”

(75–76. o.)

„Központi metafora”, „tropologikus spektrum”: a prosopopeia alakzata visszatekint, emlékezetben tart, azt is mondhatnánk, megvilágít és felidéz Paul de Man utolsó szövegeiben mindent, amit valaha is aláírt, „A temporalitás retorikájá”-tól egészen az *Allegories of Reading*-ig. Mintha a sírfelirat és a prosopopeia jelenete megkövetelte volna magát tőle élete utolsó éveiben. És amint kimutatta, ez alól a jelenet alól semmilyen költői diszkurzus nem vonhatja ki magát. A prosopopeia prosopopeiája, amelyre az imént utaltam, 1979-ből származik. 1981-ben a „Hypogram and Inscription: Michael Riffaterre’s Poetics of Reading” („Hipogramma és véset: Michael Riffaterre olvasás-poétikája”) című írásban (Diacritics, 1981 tél) a prosopopeia „a költői nyelv uralkodó trópusává” (33. o.), „magának az olvasónak vagy az olvasásnak a figurájává” válik; ez a csodálatos érvelés sok megfontolnivalót nyújt a hipografikus aláírással és azzal kapcsolatosan, amit „hallucinációnak” neveznek („a prosopopeia hallucinációszerű”), amellet pedig kijelöli „a prosopopeia prosopopeiájának” szakadékát is (34. o.).

Lehetséges-e és mindenekelőtt kíváncsi-e a másikra való emlékezés, egy barát gyászolásakor mérlegelni és túlhaladni ezt a hallucinációt, a prosopopeia prosopopeiáját? A halál, ha ugyan létezik, úgy értem, ha elérkezik, és csak egyszer érkezik el a másiké is és a magunké is, akkor az az a pillanat, amikor — bármit is gondoljunk — nincs más választás, mint az emlékezés vagy a hallucináció. Ha eljön a másikért a halál és a másikon keresztül hozzánk is eljön, akkor a barát többé már csak *bennünk* és *köztünk* él. Önmagában, önmaga által, önmagától többé nem létezik, többé semmi. Csak bennünk él. De *mi* sem vagyunk soha *önmagunk*, magunk közt, önmagunkkal azonosak, egy „én” sosincs egymagában, sosem azonos önmagával, ez a tükrös reflexió sohasem zárul önmagára, nem jelenik meg a gyász *lehetősége előtt*, az allegória és prosopopeia szerkezete előtt és azon kívül, amely minden „bennünk-létező”, „bennem-léte-

ző”, magunk között vagy magában létező előzetes konstituálója. A *Selbst*, a *self*, az én csak ebben a gyászos allegóriában, ebben a halucinációszerű prosopopeiában jelenik meg önmaga számára — még mielőtt a másik halála *ténylegesen* elérkezne a „valóságban”, ahogy mondani szokás. A különös helyzet, amiről most beszélek — például Paul de Man-hoz fűződő barátságom — lehetővé tette volna, hogy mindezt már a halála *előtt* elmondjam. Elég csupán, ha halandónak tudom, és ő is halandónak tud engem — enélkül, a végeség tudása nélkül nincsen barátság. És minden, amit másokkal való kapcsolatunk élő jelenében bevésünk, mindig már *síron-túlról-jövő- emlékiratok* aláírását hordozza. Ez a végesség azonban, ami az emlékezet végessége is egyben, először nem *korlát* formájában jelentkezik mint korlátozott kapacitás, adottság, vagy képesség, vagy mint korlátolt hatalom; s nem is mint olyan korlát, ami a végrendeleti jelek, a nyomok, a hipogrammak és a *hipomnémák*, az aláírások és sírfeliratok, vagy az önéletrajzi „visszaemlékezések” megsokszorozására készítetne. Nem, ez a végesség csakis a másik bennünk hagyott nyoma és redukálhatatlan elsőbsége révén ölthet ilyen formát, más szóval, pusztán a nyom révén, ami mindig a másik nyoma, az emlékezet végessége és így a jövő eljövetele és emléke. Ha az emlékezet véges, akkor az csakis azért lehet, mert van ott valami a másiktól és az emlékezetből mint a másik emlékezetéből, ami a másiktól jön és a másikhoz tér vissza. Szembeszáll minden totalizációval és elirányít minket az allegória jelenetéhez, a prosopopeia fikciójához, vagyis a gyász toponológiáihoz: a gyász emlékezetéhez és az emlékezet gyászához. Ezért nem létezhet *igazi* gyász, még ha az igazság és a világosság folyton feltételezik is, és ha igazából maguk is csak a gyász igazságaként történnek meg. Ez pedig a másik gyászának az igazsága, de azé a másiké, aki mindig előttem beszél bennem, aki helyettem ír alá, mivel a hipogramma vagy a sírfelirat mindig a másiké és a másikért van, ami azt is jelenti, hogy a másik helyett, a másik helyén van.

Talán azért teszi Paul de Man idézőjelbe a gyászt, amikor „true ‘mourning’”-ról beszél, mert nincs „igazi” gyász. A „mourning”-ot fogja közre idézőjel és nem az „true”-t. Ezt azonban egy olyan szövegben teszi („Antropomorphism and Trope in the Lyric” [„Antropomorfizmus és trópus a lírában”]), újra kiadva a *The Rhetoric of Romanticism*-ben 239. o.), amely egy Nietzsche-idézettel kezdődik: „Was ist also Wahrheit? Ein beweglicher Heer von Metaphern,

Metonymien, Athropomorphismen.” („*Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege.*”¹⁴) Az „igazi 'gyász'” „igazsága” szintén része a vonulásnak; követi vagy megelőzi az alakzatok elméletét, és ez a retoricitás nem része semmiféle vigasztaló szimulákrumnak. Azt is mondhatnám, hogy a gyász ebben a vonulásban nyeri el legmélyebb értelmét, ebben születik, ebben tart ki és folyton ezt szenved. Íme annak a tanulmánynak az utolsó sorai; amelyik a Nietzsche-idézettel indult; Baudelaire *Rögeszme* {*Obsession*} és *Kapcsolatok* {*Correspondances*} című verseinek rendkívül gazdag összehasonlító elemzését zárják e sorok:

A műfaji fogalmak, mint például a „lírai költemény” (vagy annak alfajai: az „óda”, az „idill” vagy az „elégia”), csakúgy, miként a pszeudo-történelmi korszak-fogalmak, mint mondjuk a „romantika” vagy a „klasszicizmus”, mindig *ellenszegülés* és nosztalgia kifejeződései, s a lehető legtávolabb állnak a tulajdonképpeni *történelem materialitásától*. Ha a gyászt úgy fogjuk fel, mint valamiféle „chambre d'éternel deuil où vibrent de vieux râles” („az örök gyászszoba, mit hörgő gyötrelem ráz” — *Rögeszme*¹⁵), akkor ez a szálnalmas rettegés valójában hangnak és dálnak mondja az örökkévalóság és a temporális harmónia vágyott tudatát. Az igazi „gyász” kevésbé elvakult. A legtöbb, mit tehet, hogy teret enged a nem-értésnek és előszámlálja a nyelv hatóerejének nem-antropomorfikus, nem-elégikus, nem-ünnepi, nem-lírai, nem-költői, azaz prózai, vagy még inkább *történelmi* módozatait.

(262. o.)

Menet közben kiemeltem az „ellenszegülés” és a „történelem materialitása” szavakat. A de man-i kritika vagy dekonstrukció mindig „ellenszegüléseknek” és azok megnyilvánulásainak az elemzését is jelenti (ilyen például az „ellenszegülés az elméletnek” az irodalomoktatásban). Ami a történelmet illeti, az külön témát képez a jelenlegi előadásokban, tehát hamarosan visszatérek rá.

Mi tehát az igazi „gyász”? Paul de Man nem mondja, hogy lehetséges — az igazság klasszikus értelmében —, nem mondja, hogy igazán lehetséges, jelenleg lehetséges. Az igazi „gyász” csak egyfaj-

ta irányultságot látszik megszabni: hajlandó elfogadni a nem-értést, teret engedni neki és hidegen — szinte mint maga a halál — előszámlálni a nyelv azon módozatait, amelyek — röviden szólva — tagadják az igaz minden retoricitását (nem-antropomorfikus, nem-elégikus..., nem-költői, stb). Ezáltal persze, paradox módon, a gyász *igazságát* is tagadják, amely maga is egyfajta retoricitásból áll, az allegorikus emlékezetből, amely minden nyomot mindig a másik nyomaként alkot meg. Nem tudom, tanít-e minket bármire is a halál, de éppen ezt ajánlja nekünk megfontolásra a gyász tapasztalata, mely az „első” nyommal kezdődik, vagyis az észlelés „előtt”, a jelentés előestéjén, semmi esélyt sem hagyva az igazság utáni árthatlan vágynak.

Mi tehát az *igazi gyász*? Mit érthetünk alatta, mihez kezdhetünk vele, mitévők lehetünk vele? *Csinálhatjuk-e*, ahogy franciául mondjuk: *csináljuk* a gyászt (*qu'on „fait” son deuil*)? Ismétlem: „megtehetjük-e”? És a kérdés megkettőződik: *képesek* vagyunk-e rá, megvan-e hozzá a *hatalmunk*? de ugyanúgy: van-e hozzá *jogunk*? *Helyesen* tesszük-e? Ez is a hűség *kötelessége* és mozgása volna? Ismét visszajutottunk a lét és a törvény kérdéséhez, mely az emlékezet velejét képezi: az emlékezet, az emlékeztető és az emlékiratok tapasztalata — ki gondolhatja, hogy mindez csupán véletlenül kapcsolódik a gyászhoz? Ez a tapasztalat lényegénél fogva gyászoló, csakis a gyász lehetetlen affirmációjában tömörül össze és gyűlik egybe, hogy szerződésben lépjen szövetségre önmagával. Ennek a lehetetlen affirmációnak mindazonáltal lehetségesnek kell lennie: az egyetlen affirmatív affirmációnak a lehetetlent *kell* állítania¹⁶, mert enélkül csak megállapítás, technika, feljegyzés. Itt a másik a lehetetlen, aki úgy jön el hozzánk, mint halandó a halandókhoz. És akit ilyenként szeretünk, határozottan állítván, hogy *ez így van jól*.

Az előbb azt kérdeztük, mit jelent a „bennünk”, amikor egy barátunk halálakor kijelentjük, hogy ezentúl minden bennünk helyezkedik el, bennünk őrződik meg és bennünk talál rejtekre, csakis „bennünk”, és soha többé nem a másik oldalon, ahol már semmi sincs. Minden, amit a barátról akkor mondunk, sőt az is, amit neki mondunk azért, hogy hívjuk vagy emlékezetünkéből visszahívjuk, hogy érte és vele szenvedjünk, minden kiábrándítóan *bennünk* vagy *köztünk* élők közt marad anélkül, hogy átlépne, túllépne egy bizonyos spekuláció tükrén. Mások teljesen belsőleges spekulációról és „nárcizmusról” beszélnének, kissé elsietetten. Csakhogy a

nárcisztikus struktúra túl ravasz és túl paradox ahhoz, hogy végszó lehessen. Ez olyan spekuláció, melynek ravaszságai és fortélyai pusztán csak *a másik feltételezésére* képesek — illetve arra, hogy előre lemondjanak minden *autonómiáról*. Nárcisszosz és az imént említett nárcizmus problémájához egyszer *együtt* kell majd újraolvasni (és biztos vagyok benne, hogy valaki megteszi majd) azokat a végtelenül agyafúrt szövegeket a nárcizmusról: Freud nárcizmusról szóló bevezetőjét és azt a számtalan kimeríthetetlen szöveget, melyekben Paul de Man újra színre lépteti Nárcisszoszt. És ha mindketten azt mondták, hogy Nárcisszosz allegória, ezt nem szabad iskolás közhelynek felfognunk.

Minden „bennem” marad, vagy „bennünk”, „köztünk” marad a másik halálakor; minden *rám* lett bízva, *ránk* lett hagyva vagy *ránk* lett utalva, *miránk* és mindenekelőtt *arra*, amit emlékezetnek nevezek: az *emlékezetre*, a másik *emlékére* (*à la mémoire*) — ennek a különös datívusznak a helyére. Úgy tűnik, az emlékezetre vagyunk utalva, minthogy többé már semmi sem tűnik jönni, nincs semmi eljövendő, nincs jövő, ami a másiktól jönne a jelenbe. Ez kétségtől igaz, csak hogy igaz-e, eléggé igaz-e ez az igazság? Az iménti mondatok feltételezni látszanak annak világosságát, hogy mit értünk „bennem”, „bennünk”, „a másik halála”, „emlékezet”, „jelen”, „jövő” stb. alatt. De több kell a fényből/fénynél (*plus de lumière*). Az „én” és a „mi”, amiről beszélünk, tehát csakis a másik megtapasztalásán keresztül keletkeznek vagy határolódnak el, az pedig olyan másik, aki meghalhat, hátrahagyva a másik emlékét bennem vagy bennünk. A szörnyű magány, ami a másik halálakor ér engem vagy minket — ennek a magánynak a révén kerülünk viszonyba az én-nel, amit úgy nevezünk, hogy „magam”, „mi”, „köztünk”, „szubjektivitás”, „interszubjektivitás” vagy „emlékezet”. A halál *lehetősége* „eljön” már e különböző esetek „előtt”, úgymond, megelőzi és lehetővé teszi őket. Még pontosabban: a másik halálának — mint az enyémenek vagy a mienknek — a *lehetősége* alakítja a másikhoz való viszonyt és az emlékezet végességét.

*Éppen*hogy azon kesergünk, ami velünk történik, amikor minden a „bennem” vagy „bennünk” élő egyedüli emlékezetre hárul, de ne felejtsük el azt se — az emlékezet újabb fordulatával —, hogy a „bennem” és a „bennünk” *nem* képződik és jelenik meg e szörnyű élmény *előtt*, vagy legalábbis a *lehetősége* előtt, mely ténylegesen érezteti magát, belénk vésődik, bennünk hagyja kézjegyét. Je-

lentésüket és fontosságukat csak a másik halálának és emlékének elviselése révén nyerik el; ez a másik nagyobb náluk, nagyobb annál, mint amekkorát képesek vagy amekkorát mi képesek vagyunk elviselni, hordozni, megérteni, mivel akkor azt siratjuk, hogy már csak „emlék” lehet az „emlékezetben”, ami egy másik módja annak, hogy vigasztalanok maradjunk az emlékezet végessége miatt. Tudjuk, tudtuk, *emlékszünk rá* — a szeretett személy *halála előtt* —, hogy a bennem-lét vagy a bennünk-lét a gyász lehetőségével képződik meg. Csak ezzel a nálunknál korábbi tudással válunk önmagunkká, ezért mondom, hogy az *emlékezéssel* kezdődünk, a *lehetőséges gyász* emléke által érkezünk el önmagunkhoz.

Egész pontosan: éppen ez itt az allegória, a lehetetlen gyász allegóriája. Paul de Man talán a gyász *olvashatatlanságának* mondaná. A lehetetlen lehetősége itt a gyász egész retorikáját vezérli és az emlékezet lényegét írja le.

A másik halálakor az emlékezetre és így az interiorizációra vagyunk utalva, mivel a rajtunk kívül álló másik többé semmi; és ennek a semminek a sötét világlásánál megtudjuk, hogy a másik ellenszegül magába építő emlékezetünk bezárulásának. E visszavonhatatlan hiány semmijével egyidejűleg a másik *mint* másik, mint számunkra más, jelenik meg, saját halálakor vagy legalábbis esetleges halálának előérzetekor, minthogy a halál alkotja meg és teszi láthatóvá minden *én* vagy *mi* határait, akik kénytelenek befogadni valamit, ami nagyobb és más, mint ők, valamit *kívülük bennük*. Emlékezés és interiorizáció — Freud óta gyakran így jellemzik a „normális” „gyázmunkát”. Egy olyan folyamatról van szó, amelynek során egy beépítő idealizáció magába vagy magára veszi, képzeletben és mintegy a szó szoros értelmében felfalja a másik testét és hangját, arcát és személyét. Ez a mimetikus interiorizáció nem fikatív, inkább a fikció, az apokrif ábrázolás eredetét képezi. A testben történik, ott nyert, vagy inkább maga nyit teret a testnek, hangnak, pszichének, amelyek — noha a „mieink” — nem léteztek és nem jelentettek semmit, *míg* nem felmerült az a lehetőség, hogy mindig az emlékezéssel *kell* kezdeni és a nyomot kell követni. *Kell* — ez a törvény, a lét és a törvény közötti (szükségszerű) kapcsolat törvénye. Ezt a tapasztalatot csak apória formájában élhetjük meg, a gyász és a prosopopeia apóriájaként: a lehetséges lehetetlen marad, *a siker megbukik*, a hű interiorizáció viseli a másikat és hordozza bennem (bennünk) egyszerre élőként és halottként, a másikat *részünk*ké, kö-

zülünk valóvá teszi — és úgy tűnik, hogy a másik többé már nem másik, pontosan azért, mert siratjuk és *magunkban* hordozzuk, mint egy születendő gyermeket, mint egy jövőt. És megfordítva, *a bukás sikerül*: az interiorizáció elvetél, de ez a másiknak másikként való tisztelete, egyfajta gyengéd elutasítás, lemondási folyamat, mely magára hagyja a másikat, kint, ott, a maga halálában, kívülünk.

Elfogadhatjuk-e ezt a sémát? Nem hiszem, még ha hordozza is annak a kemény és cáfolhatatlan szükségszerűségnek *egy darabját*, amely lehetetlenné teszi az *igazi* gyászt.

Az emlékezés és az interiorizáció egyetlen idiómában: *Erinnerung*. Németül emlékezést jelent; Hegel a szubjektivizáló interiorizáció gondolatát látja benne. Kísértést érzek aziránt, hogy újszerűen használjam a franciában a „figyelmeztetés” (*intimation*) szót, mely fortélyos ügyességgel egyidejűleg utalhatna bensőséges intimitásra (*l'intimité*), valamint parancsra vagy rendeletre (a parancsot közlik *intime*) vagy kiadják: muszáj).

Az utóbbi években Paul de Man annak az ellentétnek a témájával kapcsolatban dolgozott, tanított és publikált, amelyet Hegel *Enciklopédiája* jelöl ki az *Erinnerung* és a *Gedächtnis* között, az emlékezés mint interiorizáció és egy olyan gondolkodó emlékezet között, amely a technikai jellegű és mechanikus hipomnéziához is köthető. A „Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics*” („Jel és szimbólum Hegel *Esztétikájában*”) (*Critical Inquiry*, 1982 nyár) című esszében ezen ellentét (*Erinnerung/Gedächtnis*) elemzése a szimbólum és a jel ellentétének elemzésével bontakozik ki, végül pedig az allegória gondolatához vezet vissza, mely kétségkívül az egyik legfolyamatosabb motívum Paul de Man gondolkodásában, rejtélyes és nélkülözhetetlen, s úgy jelenik meg, mint minden olvasmány és minden irodalmi és filozófiai korpusz egyedüli és többszörös próbaköve. Az allegória, amelyhez újból visszatértünk, megegyezik egyfelől az *Esztétikai előadások*-ban megjelenő hegeli allegória-fogalommal, másfelől pedig magával a hegeli filozófiával *mint allegóriával*, abban a nagyon különleges értelemben, amit Paul de Man adott e szónak: mint egyfajta — inkább narratív, semmint történelmi — fabula, vagy inkább mint olyan történet, amelyet egyesek el tudnak mesélni valami olyanról, ami végül is nem történetszerű. Ebből a szövegből kiindulva erről fogok önöknek beszélni a következő előadás során. Most csak annyit, hogy a hegeli allegória, amely a filozófia és a történelem-filozófia végső nagy alakzatát ké-

pezi — ez az abszolút emlékezet és abszolút tudás Paul de Man paradoxonában a filozófia és a történelem, az irodalom és az esztétika, az irodalmi tapasztalat és az irodalomelmélet közti összes szétválás alakzata lesz. Ez a következtetés, mely bizonyításának pillanatnyi hiányában talán meglepőnek tűnik mint végkövetkeztetés, szintén az irodalomelméletnek való ellenszegüléssel függ össze, amit Paul de Man egy intézményi-politikai probléma szempontjából elemez, amelyre később még visszatérünk: „Nem meglepő, hogy ilyen rossz a híre az irodalomelméletnek, már csak azért sem, mivel a gondolkodás és az elmélet felbukkanása nem olyasmi, amit gondolkodásunk [*Gedächtnis*, ellentétben az interiorizáló emlékezéssel, az *Erinnerung*-gal] meggátolni vagy ellenőrizni remélhetne.” Ezek a szöveg utolsó szavai.

Egy ellenőrizhetetlen szükségszerűség, az interiorizáción és a gyász gyásznélküli gondolatán túli gondolat szubjektivizálhatatlan törvénye: hogyan szerethetjük ezt? És miért kellene ezt határozottan állítanunk? Ez többé nem lehet kérdés.

Amikor azt mondjuk: „bennünk” vagy „köztünk”, éspedig azért, hogy hűséggel emlékezzünk az „emlékére”, olyankor vajon melyik emlékezésről van szó: a *Gedächtnis*-ről vagy az *Eriennenung*-ról? Az interiorizációs folyamat bensőnkben őrizi a másik életét, gondolatát, testét, hangját, tekintetét vagy lelkét, de olyan *hipomnémák*, *memorandumok*, jelek vagy szimbólumok, képek vagy mnéziás reprezentációk formájában, melyek csak hiányos, kiszakított és szétszórt darabkái az eltávozott másik fél „részeinek” (*des „parties” de l'autre parti*), amelyek azután a mi részeink lesznek, *bennünk* foglaltatnak, egy olyan emlékezetben, mely hirtelen „nagyobb” és korábbiaknak tűnik nálunk, nagyobb mindenféle mennyiségi összehasonlításon túl, fenségesen nagyobb *mint* ez a másik, amelyet befogad és magában őriz, de egyben nagyobb *ezzel* a másikkal, nagyobb önmagánál, elégtelen magának, terhes *ezzel* a másikkal. És e gyászos emlékezet alakzata egyfajta (lehetséges és lehetetlen) metonímiává válik, ahol a rész az egészre jelenti és azt, ami *több*, *mint* az egész, amit meghalad. Egyúttal allegorikus metonímia is, ami mást mond, mint amit mond, és láthatóvá teszi a másikat (*allos*) a nyitott, de éjszakai térben, az *agora* több (mint) fényében [*plus de lumière*]; elbeszéli és beszélteti a másikat, de csak azért, hogy beszélni hagyja, mivel elsőként a másik szól. Kénytelen megadni a szót a másiknak, mivel nem tudja megszólaltatni anélkül, hogy a

másik *már* ne beszélt volna, a másiktól jövő beszéd-nyom nélkül, amely az íráshoz, valamint a retorikához vezérel bennünket. Ez a nyom teszi, hogy a beszéd mindig mást mond, mint amit mond, mindig a másikat mondja, aki „előtte” és rajta „kívül” beszél, hagyja a másikat allegóriában beszélni. Innen a „temporalitás retorikájának” struktúrája. De ami szembezáll a halmazok egyszerű és „objektív” logikájával, és szétfeszíti a rész egyszerű belefoglalását az egészbe, az nem más, mint ami emlékszik magára túl a magába építő emlékezeten (*Erinnerung*), és ami felidézi magát a gondolkodás számára (*Gedächtnis*), s olyan „résznek” *gondolja* magát, ami nagyobb, mint az „egész”; ez a másik mint másik, a totalizálhatatlan nyom, mely elégtelen magában és magának. Ez a nyom úgy interiorizálódik a gyászban, *mint* amit többé nem lehet interiorizálni, mint lehetetlen *Erinnerung*, a gyászoló emlékezetben és azon túl, alkotja, átszeli, többé nem korlátozódik rá, szembeszegül minden újbóli kisajátítással, még egy kódolt retorikában vagy egy konvencionális trópus-rendszerben is, a prosopopeia, az allegória, vagy az elégikus és szenvedő metonímia *gyakorlataiban*. De a gyakorlat lesben áll, és a technika mindig élösködik az igazi Mnémoszünén, minden műzsák anyján és az ihletek élő forrásán. Mnémoszüné is költői *toposszá* válhat.

Mindezt *elgondoljuk*. Ehhez a gondolathoz hozzátartozik a hű barátság gesztusa, mérhetetlen szenvedése, de az élete is, egy olyan gyász fenségessége, mely nélkülözi a szublimációt és azt a mániás diadalt, amiről Freud beszél. Vagy méginkább „paranoid fear” (paranoid félelem) nélküli „funereal monumentality” (síri monumentalitás).¹⁷

A retorika szigorú és csaknem intézményes területén minden alakzat, beszédmód vagy beszéd típus — akár osztályozhatóak, akár nem — a következő paradox struktúrákból nyeri (osztályozhatatlan) lehetőségét: egyrészt abból, hogy egy olyan rész foglaltatik bele a halmazba, amely a halmaznál nagyobb, másrészt pedig egy olyan logikából vagy alogikából, amelyről már nem mondhatjuk, hogy a gyászé volna, a szó szokványos értelmében, de amely szabályozza (néha szigorú értelemben vett gyászként, de mindig egyfajta általános lehetőség értelmében) minden kapcsolatunkat a másikkal *mint másikkal*, vagyis mint egy halandó számára halandóval, merthogy az egyiknek mindig előbb kell meghalnia a másiknál. *Mindig: az egyik a másik előtt*. „Saját” halandóságunk nem elkülö-

nül tőle, hanem megszabja a hűséges gyász retorikáját, ami megpecsétel egy szövetséget és felidézi a másik affirmációját. A másik halála — ha szabad így mondani — szintén a mi oldalunkon található, még abban a pillanatban is, amikor egy teljességgel másik oldalról érkezik hozzánk. A hozzá fűződő *Erinnerung* éppoly elkerülhetetlenné válik, mint amilyen elviselhetetlen, megleli benne eredetét és határát, lehetőségének és lehetetlenségének feltételét. Egy másik kontextusban¹⁸ ezt Psychének neveztem. Pszükhé: egy allegória tulajdonneve, Psziché: a lélek közneve, és franciául Psyché: egy forgótükör neve. Ma már nem Psyché, hanem — úgy tűnik — Mnemoszüné. Igazából azonban még holnap és holnapután is Paul de Man lesz a csupasz név a maga mesztelenségében, a „naked name” (puszta név). Őt hívjuk majd, ismét feléje fordítjuk gondolatainkat.

Párizs

Szeged

Jacques Derrida

fordította: Németh Helga és Fogarasi György

Jegyzetek

¹ A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: Jacques Derrida: „Mnemosyne”, in: Uő: *Mémoires pour Paul de Man*, Paris: Galilée, 1988, 27–57. Az említett kötet három egymást követő és szorosan összefüggő előadás szövegét tartalmazza, melyek közül itt az első olvasható. — a ford.

² Tandori Dezső fordítása (in: Friedrich Hölderlin: *Versek, Hüperion*, vál. Rónay György, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1993, 53–56. o.). — a ford.

³ „Heidegger’s Exegeses of Hölderlin”, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 245–255. o. A szöveg eredetileg a *Critique*-ben jelent meg 1955-ben.

⁴ A *Diacritics*-ben jelent meg (1983 tél). Ez az írás egyike annak a három szövegnek, amit Paul de Man életművének szenteltek, s melyekkel — ha burkolt formában is — e három előadás alatt folyamatosan társalogni fogok, úgymond, jóllehet nem tudom majd minden esetben idézni őket. A vita, amelybe Suzanne Gearhart beleveti magát, Paul de Man egész kiadott művét mélyen érinti, közelebbről pedig a *Blindness and Insight* és az *Allegories of Reading* közötti folyamatosság vagy megszakítottság kérdését veti fel. Erről Rodolphe Gaschéval is vitát nyitottak, akinek két szövege („Deconstruction as Criticism” [„A dekonstrukció mint kritika”), *Glyph 6*, és „’Setzung’ and ’Übersetzung’: Notes on Paul de Man” [„’Setzung’ és ’Übersetzung’: jegyzetek Paul de Man-ról”), *Diacritics*, 1981 tél) — tudomásom szerint — de Man szövegének jelenleg kétségkívül legteljesebb és legalaposabb olvasatát képezi. Gasché szemléletében egyfajta elmozdulás megy végbe a két szöveg között — jegyzi meg Gearhart —, és ez összefügg azzal, amit

Gasché Gearharttól eltérően magán Paul de Man életművén belül a két nagyszerű könyv közötti elmozdulásnak lát.

Először is szeretnék fejet hajtani e három fontos szöveg írói előtt, hiszen szövegeik ezentúl Paul de Man összes olvasója számára alapvetőek és elengedhetetlenek lesznek, így számomra is, ezért elismerésemet szeretném kifejezni szerzőiknek. De e három előadás rövid útvonala alatt kénytelen leszek tartózkodni attól, hogy idézzem őket, és hogy a bennük folyó *megvitatásban* (*explication*) közvetlenül részt vegyek. Magyarázatképpen: nem „szövegmagyarázatot” („*explication de texte*”) értek ezalatt, hanem *Auseinandersetzung*-ot; ezt a szót mint a másik felmérését hozzá kell tenni a *Setzung* és az *Übersetzung* sorozatához. Az *Auseinandersetzung* a másikkal való szóváltás egy vitában, egy eszmecsereben, vagy akár *polemosban*. Ha nyíltan és szó szerint tartózkodom az *Auseinandersetzung*-ban való részvételtől, annak három oka van.

1. Túl gazdag és túl összetett, túlságosan is meghatározott ahhoz, hogy egy néhány órás értekezésben mérlegre tehessem. Viszont remélem, hogy amit de Man szövegének kapcsán nemsokára megkockáztatok, később — egy más szempontból és kitérő nélkül — talán rátalál majd a vita útjára.

2. Nem csupán egy Paul de Man-nal folytatott vitáról van szó, hanem egy kritikai szóváltásról Suzanne Gearhart és Rodolphe Gasché között. Ma sem módomban, sem — igazából — szándékomban nem áll döntőbírói játszani, vagy találatokat számlálni, már csak azért sem, mivel az érintett szövegek finomsága és túldetermináltsága, továbbá íróik szigorúsága és igényessége miatt naívság volna azt hinni, hogy igazunk van, amikor igazat adunk valamelyiküknek, s hogy az „igaz” egyik vagy másik oldalon áll.

3. Végül ennek az *Auseinandersetzung*-nak a dolga (*die Sache*) még bizonyultabbá válik számukra és számomra is abból a tényből kifolyólag, hogy nem rendelkezem a megfigyelő semleges pozíciójával. Mint mondják, érintett vagyok ebben az *Auseinandersetzung*-ban, még mielőtt ma kinyitottam volna a számat. Nem pusztán azért, mert Paul de Man, Rodolphe Gasché és Suzanne Gearhart a barátaim, hanem mert mindaz, amit ezidáig írnok adott, része a perlekedésnek. Ma nem tudok és nem is akarok úgy tenni, mint ha abban a helyzetben lennék, hogy kinyithatom és lezárhatom az ügy dossziéját. Az egyetlen tanács, amit most adni szeretnék, a következő: hallgassák meg, mit mondanak, és tanulják meg olvasni Paul de Man-t, Rodolphe Gasché-t és Suzanne Gearhartot.

⁵ Rónay György fordítása (in: Friedrich Hölderlin: *Verse, Hüperion*, vál. Rónay György, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1993, 56–57. o.). — a ford.

⁶ Kálnoky László fordítása (i.m. 125–132. o.). — a ford.

⁷ Vö. például: „Az allegória szekvenciális és narratív, az elbeszélés témája azonban nem feltétlenül temporális jellegű.” (Paul de Man: „Pascal's Allegory of Persuasion” („A rábeszélés allegóriája Pascalnál”), in: *Allegory and Representation*, szerk. Stephen Greenblatt, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981, 1. o.)

E tétel logikája alátámasztja de Man mindenféle historicizmust, periodizációt, eredetről szóló szöveget illető folytonos kritikáját. De Man mindig retorikai alakzatként, fabulaként vagy fikcióként kezeli őket. Az allegóriák narratívák, a narrációk pedig allegorikusak.

⁸ A *The New Criterion* 1983 decemberi számában. A cikk egy meghatározott együttállásból nyeri teljes értelmét, egy sorozathoz tartozik, mondhatni egy kampányhoz: nagy presztízsű professzorok — nagy akadémiai befolyással, persze — hadjáratot indítanak az ellen, ami éppen hatalmuk alapjait látszik fenyegetni, annak diszkurzusát, axiómarendszerét, retorikai eljárásait, elméleti és területi korlátait stb. A hadjárat során minden eszközt megragadnak, elfelejtik az olvasás és a filológusi becsület elemi szabályait, amelyek nevében állítólag harcba vonultak. Azt hiszik, közellenségként tudják azonosítani a dekonstrukciót. Felidézem, mit mondott Paul de Man e témában ezen műveletek egyikéről, amely Walter Jackson Bate-et is vezeti (a Harvard Kingsley Porter egyetemi tanárát) a „Crisis in English Studies” („Válság az angol nyelv és irodalom oktatásában”) című írásában (*Harvard Magazine*, 1982. szept.-okt.): Bate professzor „ez alkalommal a *Newsweek* magazinra korlátozta tájékozódási forrásait [...]. A végeredmény inkább a törvényi végrehajtás körébe tartozik, mintsem kritikai vita. Igencsak fenyegetettnek kell éreznie magát bárkinek is ahhoz, hogy ilyen agresszív védekezővé váljon” („The Return to Philology” („Visszatérés a filológiához”), *Times Literary Supplement*, 1982. december 10.). Másutt már korábban rámutattam egy esszére ugyanebből a sorozatból, amit a National Endowment for the Humanities (Humán Tudományokat Támogató Nemzeti Alap) elnöke írt „The Shattered Humanities” („A humán tudományok szétrombolása”) címen (*Wall Street Journal*, 1982. december 31.). Ezt egy tavaly áprilisi előadásomban tettem meg (vö.: „The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils” („Az ész alapelve: az egyetem — saját hallgatói szemében”), *Diacritics*, 1983 őszi). Azóta a sorozat egyre csak bővül és még mindig ugyanaz az elutasítás vagy képtelenség tapasztalható aziránt, ami pedig az elsődleges, a legegyszerűbb feladat volna: az olvasás. És a felbőszült dogmatizmus egyre bántóbbá válik, egyre ritkább a humor, eltitkolják a vitapontokat, filozófiai érvek helyett keringő mendemondákra támaszkodnak (ilyenek például azok, amelyeket John Searle tulajdonít Michel Foucault-nak a *New York Review of Books* 1983. október 27-i számában nemrég megjelent cikkében), ellenfeleiket vagy azok „követőit” „hőbortosnak” nevezik, ahogy a közelmúltban Arthur Danto is tette a *Times Literary Supplement* 1983. augusztus 30-i vitájában. Mindez feletébb komolytalan, de komolyan kell venni. Ezek az Egyesült Államokban és másutt jelentkező tünetek óvatos és aprólékos elemzésre várnak, ami tanulságos lehet — és nemcsak arra nézvést, hogy mi mindent világíthat meg vagy helyezhet át a dekonstrukció az akadémikus kultúra és az intézményi politika terepén. Emlékeztetve azokra a támadásokra, amelyek az utóbbi időben Paul de Man ellen irányultak, itt hadd utaljak csupán azokra az elemzésekre, amelyeket Paul de Man ezeknek a támadásoknak szentelt a „Resistance to Theory” („Ellenszegülés az elméletnek”) című írásában (in: *Yale French Studies*, 63, 1982., és de Man: *The Resistance to Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. [magyarul: in: *Szöveg és interpretáció*, szerk. Bacsó Béla, Budapest: Cserépfalvi kiadó, 97–113., ford. Huba Miklós]) valamint a „Hegel on the Sublime” („Hegel a fenségesről”) bevezetőjében (in: *Displacement*, szerk. M. Krupnick, Bloomington: Indiana University Press, 1983). Bizonyára nem olvasta René Wellektől (akinek úgy tíz évvel ezelőtt engem is bemutatott, s akivel olykor összefutottunk, és akiről beszélgettünk is néha a Yale-en, de mindig jókedvűen és örömteli pillanatokban) a „The Shattered Humanities” azon szakaszát, amely őt „komor, homályos”, „gloomly” egzisztencialistának minősíti. Olvasta-e Welék de Man-t? Megvolt-e hozzá a képessége? Az ol-

vasáshoz ugyanis nem elég könyvtárral rendelkezni és beszélni tudni: ezzel arra utalok, micsoda nem-olvasásra lehet következtetni Welleknek abból a kijelentéséből, miszerint állítólag kidolgoztam „egy nevetségesen ostoba elméletet arról, hogy az írás megelőzi a beszédet — ami olyan állítás, melynek élő cáfolata minden gyerek és a sokezer beszélt nyelv, melyeknek nincs írásos feljegyzésük”. Nemcsak azért hozom fel ezt a „gyerek”-érvet, mert rámutat arra, hogy ki sem nyitották a vádolt szövegeket, hanem mert közvetlenül vagy közvetetten ez táplálja az összes cikket, melyek összjátékát fentebb jeleztem. Meglesz-e a tisztesség Wellekben, hogy beismerje felületes kapkodását? Bate-ben megvolt (egy bizonyos mértékig, mivel „önkritikája” még mindig igencsak felületes és odavetett), amikor beismerte, hogy „a dekonstrukcióról szóló rövid bekezdés [!] valóban ingerült és igazságtalannul elutasító volt [...]. Ám sietve teszem hozzá, hogy Culler legutóbbi könyvének figyelmes elolvasása megváltoztatta nézetemet és arra ösztönzött, hogy kevesebb előítélettel mérlegeljem a kérdést. Ezért már bánom, hogy nem húztam ki azt a bekezdést”.

Rendben; csakhogy a szóbanforgó bekezdés elválaszthatatlan volt az érvelés egészétől, viszont ezt az utóbbi megjegyzést máshol publikálták, egy egészen más jellegű lapban, más címzettekkel, más következményekkel és más politikai-akadémiai hatáskörrel. Hasonlóan mindahhoz, ami a *Harvard Magazine*-ban, a *The New York Review of Books*-ban vagy a *The Times Literary Supplement*-ben jelenik meg. A „nagyhangú kisebbséghez” tartozni akaró Bate a *Critical Inquiry* (1983. december) szerkesztőjének írott levelében fejezi ki sajnálatát, miután megjelent Stanley Fish kitűnő cikke („Profession Despise Thyself: Fear and Self-Loathing in Literary Studies” [„Szakma, vesd meg magad!: félelem és önutálat az irodalomoktatásban”). Fish többek között azzal vádolta, hogy legfelsőbb bírónak kiáltotta ki magát olyan szövegekkel kapcsolatban, amelyeket láthatólag soha nem olvasott vagy csak a *Newsweek*-ből ismert (már megint! egy nap elemzést kell majd adni arról, milyen szerepet játszanak ezek a publikációk egy látszólag akadémiai vitában).

⁹ *The Yale Critics: Deconstruction in America*, szerk. Jonathan Arac, Wlad Godzich, Wallace Martin (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.)

¹⁰ Vö.: *Deconstruction and Theology*, szerk. Th. Altizer, M. Myers, C. Raschke, R. Scharleman, M. C. Taylor, Ch. Wink, (New York: Crossroad, 1982); Mark C. Taylor: *Deconstructing Theology* (New York: Crossroad, 1982); Uő: *Erring. A postmodern A/theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984); és a *Semeia* egyik különszáma (23): *Derrida and Biblical studies*, szerk. Robert Detweiler, stb.

¹¹ John Brenkman: „Deconstruction and the Social Text”, *Social Text*, 1, 1979, 186–188. o. „A dekonstrukció [...] azt tükrözi, miképp tűnik el az ideológia a technikai racionalitás palástja alatt, ami az ideológia legfőbb jellemvonása a késői kapitalizmusban. [...] A dekonstrukció a látvány társadalmának tükröződése.” Michael Sprinker: „The Ideology of Deconstruction: Totalization in the Work of Paul de Man”, előadás az MLA 1980-as Kongresszusának különleges ülésén („Deconstruction as/of Politics”), idézi Paul A. Bové: „Variations on Authority: Some Deconstructive Transformations of the New Criticism” (in: *The Yale Critics: Deconstruction in America*, szerk. Jonathan Arac, Wlad Godzich, Wallace Martin (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983)).

Mindebben van némi igazság; helyenként lehet benne valami, de mindezenesetre a dekonstrukciónak csak bizonyos, ideológiai *kibasznlásaira* vonatkozik — melyeket abban a kontextusban kell értelmezni, amit higgadtan itt és másutt is „késői kapitalizmusnak” neveznek. A „technikai racionalitás palástja” egyébként sikeresen elfedi a „késői marxizmus” néhány sztereotipizált formalizációját is. Szerepe nem mindegyik marxizmus korlátozódik erre.

¹² Paul de Man: „Az önéletrajz mint arcrongálás”, ford. Fogarasi György (in *Pompeji* 1997/2–3, 95–109. o.).

¹³ Szabó Lőrinc fordítása (in: *John Milton válogatott művei*, vál.: Szenczi Miklós, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1978, 20. o.). — a ford.

¹⁴ Tatár Sándor fordítása (Friedrich Nietzsche: „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”, in: *A francia Nietzsche-recepció*, szerk. Bacsó Béla *Atheneum* 1992 1/3, 7. o.). — a ford.

¹⁵ Tornai József fordítása (Charles Baudelaire: *A Rossz virágai*, Békéscsaba: Tevan Kiadó, 1991, 143. o.). — a ford.

¹⁶ A témához ld.: „Psyché, Invention de l'autre” („Psyché. A másik feltalálása”), in: *Psyché...*, Galilea, 1987, pontosabban az 58. oldaltól.

¹⁷ Paul de Man: „a síri monumentalitás és a paranoid félelem kellemetlen kombinációja, ami a líra hermeneutikáját és oktatását jellemzi” „Anthropomorphism and Trope in the Lyric”, in: *The Rhetoric of Romanticism* (New York: Columbia University Press, 1984), 259. o.

¹⁸ Vö.: „Psyché, Invention de l'autre”, in: *Psyché...* i.m.